

CAPÍTULO I

DESLINDANDO EL TERRENO CONCEPTUAL

Cultura, historia y poder

Si partimos del entendido de que el cambio es un aspecto constitutivo de la realidad, podremos entender mejor las relaciones entre la cultura, la historia y el poder dentro de las cuales deseo situar este estudio sobre Chipilo. Autores como Wolf (2001:127), Shadow y Rodríguez-Shadow (1994:157) y Roseberry (1989:ix, 5) han tratado de situar a la cultura en relación a la historia, enfatizando su importancia dentro de los estudios sociales. Asimismo, se ha destacado la relevancia de mostrar su relación dentro de contextos históricos mundiales moldeados por procesos sociales materiales, caracterizados por la desigualdad y la dominación (Roseberry 1989:11,13). En este sentido, creo que debemos entender la historia y la cultura como procesos dialécticos, en los cuales ellas son el fruto de la relación entre las restricciones estructurales y la acción humana (Comaroff 1985:1; Roseberry 1989:4-5). Es decir, las estructuras sociales establecen fuertes limitantes, pero éstas son hechas y deshechas por medio del albedrío y la acción humana (Ortner 1984:159).

Siguiendo las ideas expuestas por Bourdieu (1989) en su libro *Outline of a Theory of Practice*, en donde afirma que los agentes sociales están predispuestos a pensar y a creer de determinados modos por la acción de las fuerzas sociales históricas (Gledhill 2000:219), varios autores (e.g., Dietz 1999:94; Ortner 1984:153) han buscado ver cómo los agentes se socializan dentro de ciertas posiciones estructurales que prefiguran sus prácticas y visiones culturales específicas, pero que también pueden ser activamente reproducidas y modificadas por estos mismos actores de acuerdo a intereses y contextos cambiantes. Así, en vez de fetichizar la

historia (Ortner 1984:159) o la cultura, veremos que éstas no son algo externo que le sobreviene a la gente, en este caso a los chipileños, sino algo en lo que ellos mismos participan, aunque limitados por las condiciones estructurales precedentes (Dietz 1999:94; Ortner 1984:159; Wade 1999:451). Este enfoque nos permitirá ver también al pasado y al presente de Chipilo como una construcción social (Roseberry y O'Brien 1991:9), y entender el cambio y la reproducción dentro de procesos históricos de dominación y oposición (Ortner 1984:159). Las memorias históricas actuales de los chipileños son construcciones sociales delineadas a partir de procesos políticos históricos con trascendencia para el contexto presente.

Al igual que la realidad en la que vivimos, la cultura no es neutral y está inmersa en relaciones de poder (Comaroff y Comaroff 1992:28; Wade 1999:450; Wolf 2001:412). Siguiendo una línea foucaultiana (1), en la que se señala que las relaciones de poder se encuentran presentes en las formas sociales (Gledhill 2000:236; Gupta y Ferguson 1997:5), creo que el poder es intrínseco a lo social y cultural, en donde la cultura se presenta como una esfera contestada, inestable y heterogénea (Comaroff y Comaroff 1992:28; Gupta y Ferguson 1997:5; Wade 1999:453). Es decir, la cultura es un campo de producción simbólica y de prácticas materiales en el cual el poder intercede de formas complejas (Comaroff y Comaroff 1992:30). Las formas en que los chipileños se presentan a sí mismos en sus textos y pláticas deben ser problematizadas y ubicadas dentro de procesos políticos insertos en ordenes sociales de dominación.

A lo largo de sus escritos, Gramsci (1999 [1975], 2003) propone que el estudio de la cultura debe ser el estudio de relaciones de poder, y cómo éstas crean entidades sociales fluidas y cambiantes (Crehan 2002:66). Las sociedades no son, en este sentido, mosaicos de diferentes culturas o etnicidades con bordes específicos, ni sistemas coherentes y lógicos, sino constelaciones de diferentes grupos de poder dentro de realidades económicas que estructuran la desigualdad (Crehan 2002:66, 92).

En este sentido, para hablar de la inseparabilidad entre la cultura y el poder es necesario hablar también de hegemonía. Gracias a Gramsci contamos con un enfoque que privilegia el entendimiento de las relaciones de poder. Para él, la hegemonía construye un marco significativo

y material común para vivir y actuar dentro de órdenes sociales marcados por la dominación (Roseberry 1994:361). Es decir, la hegemonía construye subjetividades y es central a las prácticas del mandato (Alonso 1995:8). Asimismo, la hegemonía, que nunca es total, nos permite acercarnos a la cuestión de cómo es vivido el poder en tiempos y lugares particulares, viendo a las realidades materiales e ideológicas en interacción permanente (Crehan 2002:200). Por esto, al igual que Roseberry (1994:358), creo que la hegemonía debe ser entendida como un proceso político contestado de dominación y lucha, más que como una formación ideológica monolítica y acabada. La hegemonía habla de cómo son producidas y reproducidas las relaciones de poder dentro de las formas de desigualdad (Crehan 2002:104). Y es dentro de estos marcos de dominación, lucha, acomodación y resistencia que la identidad étnica, las relaciones con la tierra, con los pueblos vecinos y con el estado son construidas y reconstruidas por parte de los chipileños.

Etnicidad y clase

La identidad étnica ha sido un espacio cardinal de significados, reconocimiento y experiencia a través de la historia humana (Castells 2000:6; Vermeulen y Govers 2000:2). Sin embargo, no fue antes de 1960 que la etnicidad fue validada como un concepto independiente en las ciencias sociales (Vermeulen y Govers 2000:2), aunque a partir de entonces ha florecido una vasta y amorfa industria editorial en torno a ella (Ortner 1984:142; Wolf 2001:410).

A finales de los 1960s Barth (1969:9-10) articuló la noción de la etnicidad como algo mutable, y como producto de adscripciones sociales. Este autor (Barth 1969:10) arguyó que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que organizan la interacción entre la gente. De esta forma, abandonó las visiones que presentan a la cultura y a los grupos étnicos como entidades homogéneas con bordes bien definidos (2). Para él las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de movilidad, sino que son parte de procesos sociales de exclusión e incorporación que mantienen ciertas categorías discretas a pesar de la participación y membresía cambiantes en el curso de historias individuales (Barth 1969:9-10). Por otro lado, los

trabajos de Brackette Williams (1989:418-419) señalaron la importancia de ver la etnicidad dentro de sociedades estatales, y de reconocer las relaciones materiales desiguales de poder que esto implica. Para Williams (1989:420), los individuos de una unidad política ocupan posiciones socio-políticas y económicas específicas de acuerdo a su adscripción étnica.

Siguiendo esta línea, y reconociendo también ligas que existen entre la clase, la etnicidad, el género, y la raza dentro de marcos de poder más amplios, varios autores (e.g., Alonso 1994:391, 1995:51; Comaroff 1996:164-166; Malkki 1992:37; Verdery 2000:42) han propuesto nuevas e interesantes formas de entender la etnicidad. Estas visiones enfatizan el carácter fluido, situacional y dinámico de la identificación, organización y acción étnica, dentro de marcos estructurales mayores.

Al ver a la etnicidad ocurriendo en la vida diaria, con gente actuando según intereses conflictivos y usando categorizaciones culturales como medios para expresar conflictos políticos y económicos (Comaroff 1996:166; Wilmsen 1996:11), podemos entenderla como algo siempre móvil, poroso y procesual, que es a la vez expansivo y contrayente, según las circunstancias históricas y oportunidades político-económicas (Alonso 1994:392; Castells 2000:7; Malkki 1992:37; Verdery 2000:35). Es decir, las identidades étnicas son construcciones históricas (Castells 2000:10; Comaroff 1996:164-166; Comaroff y Comaroff 1992:50; Wilmsen 1996:11), pero el problema real es ver cómo, para qué, por quién, de dónde o de qué se construyen las identidades. Y en el caso de Chipilo, vale la pena preguntarse cómo se relaciona la construcción de la diferencia étnica y de la forma de acercarse, práctica y simbólicamente, a la tierra, con las relaciones que ellos guardan con el estado, con la comunidad y con los pueblos vecinos. Y en esto no se puede olvidar que la construcción social de la identidad también está inscrita en relaciones de poder (Castells 2000:7; Mullings 1994:25; Roseberry 1996:83).

Autores como Mullings (1994:25), Comaroff (1996:166), y Castells (2000:7) arguyen que la etnicidad se origina dentro de las relaciones de desigualdad estructurada. Es decir, la etnicidad jerarquiza a grupos estructuralmente disimilares dentro de una política económica única (Comaroff y Comaroff 1992:54; Shadow 1987:39; Schryer 1990:19). Por esto, concuerdo

con Roseberry (1996:77) cuando dice que la etnicidad debe ser entendida en el contexto del proceso hegemónico y el poder.

Abordar el poder necesariamente implica hablar de clase (Crehan 2002:6). Es decir, para entender los procesos que ocurren entre dominantes y dominados es necesario hablar de clase, pues la estructura de la dominación se jerarquiza en términos de clase. Pero, si la etnicidad también ordena desigualdades estructurales, ¿qué la hace distinta a la clase? En respuesta a esta pregunta yo argumentaría que la etnicidad es la naturalización de las diferencias de clase dentro de un código cultural.

La clase está marcada por distintos procesos culturales inmersos dentro de fuerzas históricas y materiales complejas (Gómez 1998:38). Como mencioné anteriormente, la cultura está vinculada a los ámbitos del poder y, por ende, a las fuerzas materiales de la clase (Gómez 1998:50). Para Gramsci, la cultura es la forma en que se vive la clase en un tiempo y lugar específico, ya que una dimensión crucial de la forma en que la clase es vivida es como relaciones de poder específicas (Crehan 2002: 2, 71, 199, 200).

La forma en que la clase es vivida, es decir la cultura, abarca las formas en que diferentes desigualdades son presentadas en términos de etnicidad, género, o realidades nacionales particulares (Crehan 2002:195). Es decir, la clase actúa en la historia mediante las identidades sociales y políticas nacidas dentro de contextos históricos precedentes (Crehan 2002:195). Y siguiendo este argumento, la clase puede verse como una forma de analizar patrones de desigualdad reproducidos a lo largo del tiempo dentro de formas étnicas, raciales y de género (Crehan 2002:195). Asimismo, el carácter étnico de la clase es un aspecto fundamental para poder entender cómo se configura el poder en ámbitos regionales, en donde la etnicidad estructura el conflicto y el poder (Gómez 1998:43), pues, como mencioné anteriormente, el poder no se puede entender sin clase (Crehan 2002:6).

De esta forma, se entiende que la identidad étnica de los chipileños no se encuentra actuando en el vacío, sino dentro de relaciones de desigualdad estructurada en donde una etnicidad implica un trato y un posicionamiento político-económico concreto. Y en este sentido, si pretendemos analizar la identidad étnica chipileña dentro del poder y la clase, debemos

necesariamente considerar al estado. El estado otorga a un orden de dominación no sólo una dimensión económica y política, sino también cultural (Gómez 1998:48). Es decir, el estado es ese proceso hegemónico, siempre inacabado, que naturaliza un orden de dominación.

Estado

La lucidez de trabajos como el Roseberry (3) (1994) han desencadenado visiones sugerentes en torno al estado y el ejercicio del poder. Este autor (Roseberry 1994:357) arguye que el poder del estado yace, más que en el consenso de sus sujetos, en sus formas de coerción y regulación, las cuales establecen y niegan ciertos tipos de sujetos e identidades en los rituales y rutinas de la vida diaria.

Como dice Ana María Alonso (1994:382), las estrategias hegemónicas del estado, tanto simbólicas como materiales, buscan producir la idea del estado al concretizar la “comunidad política imaginada” (Anderson 1993:23) de la nación en las rutinas y rituales ordinarios del sistema estatal (Alonso 1994:382). Sin embargo, la fragilidad de su hegemonía hace que, al cambiar las relaciones de los campos de fuerza en la sociedad, ésta deba ser constantemente recreada, resguardada o transformada (Alonso 1994:381). Y para ello, el estado genera mitos de homogeneidad, e “inventa” tradiciones y destinos únicos compartidos (Alonso 1994:387-388; Hobsbawm y Ranger 1984). Es decir, el estado se encarga de normalizar órdenes de dominación, y la cultura es un campo importante en donde esto ocurre (Verdery 2000:45-46; Williams 1989:434; Zárate 1997:22). Pues, como dice Alonso (1994:381), la inscripción cultural es clave para transmutar lo frágil en lo monumental. Esto lo veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo, en donde abordo cómo el estado liberal decimonónico buscó solidificar su hegemonía definiendo a los actores socio-políticos de la nación. Sería la cultura e identidad del blanco, en contraposición con la del indio, la que llevaría al país al anhelado destino compartido de la “modernidad”. Es en el contexto de la validación política de una identidad y cultura rural (la del pequeño propietario blanco) y de la negación de otra (la del indio sometido al pasado

colonial) que la comunidad de Chipilo se incorpora al paisaje agrario mexicano. En este sentido, la raza y la etnicidad se vuelven identidades políticamente relevantes.

Mediante un contundente análisis sobre el genocidio en Ruanda, Mahmood Mamdani (2001) muestra cómo en el proceso histórico de la formación del estado la raza y la etnicidad se vuelven identidades políticas (Mamdani 2001:12, 20, 22). Es decir, al ser consecuencias directas del proceso de formación del estado, la raza y la etnicidad deben entenderse no sólo como identidades biológicas o culturales, sino como identidades políticas, pues generan una relación específica con el gobierno y se vuelven el punto de partida para la lucha y negociación (Mamdani 2001:22-23). En este sentido, las identidades políticas son consecuencias de cómo se organiza el poder y muestran quién está incluido y quién no en la comunidad política (Mamdani 2001:22). Así, el ser parte de un grupo étnico no sólo implica diferencias culturales, sino que también se traduce en disparidades materializadas (Mamdani 2001:29).

Las políticas de diferenciación instauradas por el sistema estatal decimonónico mexicano usaron la raza y la cultura para generar diferencias entre los integrantes de la nación. La agencia y el rol político en la esfera cívica se basaban en un principio de identidad y discriminación, en donde las afirmaciones sobre la diferencia cultural y racial eran claves para construir y reproducir las diferencias legales y políticas (Mamdani 2001:25-26). Los chipileños ingresan en la máquina liberal de modernización como agentes del aparato estatal y como sus sujetos políticamente privilegiados.

Aunque los estados son sitios poderosos de producción simbólica y cultural, ellos mismos son culturalmente representados y entendidos de formas particulares (Ferguson y Gupta 2002:981). La inscripción cultural también enlaza los significados hegemónicos con las experiencias, representaciones y entendimientos particulares de los actores sociales (Alonso 1994:381). Y en este sentido, la correspondencia entre nación y subjetividad siempre está traspasada por otras subjetividades (Radcliffe y Westwood 1996:23). Las comunidades locales también se imaginan a sí mismas y su relación con la sociedad mayor y de esta manera negocian y reformulan los proyectos del estado (Zárate 1997:295). Chipilo, formado en relación a un orden estatal hegemónico en el siglo XIX, ha adoptado las ideas de superioridad imputadas

por el estado para definirse respecto a otros grupos rurales, pero también para negociar su posición y privilegios frente al estado y construir sus propias identidades en relación con él y contra él (Nugent y Alonso 2002:175).

Por ello, es igualmente necesario ver cómo los significados hegemónicos se incorpora en prácticas materiales concretas (Alonso 1994:382) y cómo es contestado, reformulado y recreado por actores sociales actuando en espacios y tiempos específicos. Y de esta manera, podemos entender también a la etnicidad como una arena en la cual las relaciones jerárquicas de clase se presentan, reproducen y contestan (G. de Vos 1995:18). Pues, como dice Guillermo de la Peña (1998:70-71), el proceso de construcción de la nación genera inventores de tradiciones. Sin embargo, el proceso genera también artífices de signo opuesto, actores interesados en marcar diferencias e inventar “contradicciones” (de la Peña 1998:70-71).

Autores como Joseph y Nugent (2002:44) y Roseberry (1994:366) proponen entender la formación del estado siempre asociada a la cultura popular, pues si nos enfocamos solamente en el “estado”, caemos en el riesgo de nublar nuestra comprensión acerca de las formas alternativas de poder e identidad, de movimiento y acción, que crean las culturas populares opositoras (Joseph y Nugent 2002:49; Nugent 1993:29). En cambio, al ligar la cultura popular y el estado, vemos un campo de fuerza dinámico y multidimensional (Roseberry 1994:366), en donde la ideología popular es constantemente reformulada por la gente en el curso de las luchas y las actividades cotidianas que realizan (Nugent 1993:29). A pesar de haber llegado personificando los ideales del estado en el campo, y de acreditarse hasta hoy en día como representantes del proyecto modernizador de la nación, los pobladores de Chipilo no integran al estado como un aliado en sus recuentos históricos, sino como una fuerza externa corrupta y digna de su desconfianza. Ellos sostienen que ellos no le deben nada al país, y que en todo caso es éste el que les debe a ellos una recompensa por sus labores civilizadoras en la zona. De esta manera se entiende la importancia de estudiar cómo el estado es vivido, personificado y experimentado por los sujetos en contextos históricos y espacios específicos. Pues, como dice Roseberry (1994:365), el estado tiene muchos públicos que escuchan diferentes cosas y que, al repetir lo que el estado dice a otros públicos, cambian las palabras, tonos, inflexiones y significados.

Tanto el estado como sus públicos están compuestos por agentes humanos con albedrío político (Kurtz 2001:175-177). La historia, como un proceso social, producido en un contexto específico, involucra a la gente en tres distintas capacidades: como agentes u ocupantes de posiciones estructurales, como actores en constante interconexión con un contexto y como sujetos, es decir, como voces conscientes de su vocalidad (Trouillot 1995:22,23). En observancia de las realidades locales de Chipilo, con nombres y rostros, podemos ver tanto a agentes gubernamentales, como a múltiples agentes sociales que actúan dentro de poderosos campos de fuerza y poder.

Tierra

En el medio rural, la construcción de la etnicidad está vinculada a prácticas y nociones agrarias específicas. Es decir, la tierra es un punto clave a considerar si se quiere ver cómo se construyen identidades en el plano local, pues la forma de ver y asociarse a la tierra es otro modo de definirse y de distinguirse como grupo, así como de establecer relaciones específicas con el estado. De esta forma, al analizar las prácticas de Chipilo en torno a la tierra, podremos ver a los chipileños actuando para construir y reformular identidades y procedimientos significativos en y en contra del estado (Nugent y Alonso 2002:175).

En su estudio sobre Namiquipa, Nugent (1993:110-111) ha mostrado cómo la construcción y reproducción de prácticas locales significativas para administrar la tenencia de la tierra suponen la elaboración de un sistema simbólico o imaginario por el que estas prácticas pueden ser entendidas y transformadas. Es decir, la tierra no está desconectada del individuo ni de la comunidad que la aborda con su trabajo, pues las políticas gubernamentales presuponen un tipo particular de acercamiento y relación con ella (Nugent 1993:156).

La tierra es un eje central en la articulación de la identidad y las relaciones de poder que se dan a nivel local, regional y estatal (Nugent 1993:157). Por esto, es necesario ver la construcción y reconstrucción de prácticas culturales y agrarias locales dentro de la formación del estado-nación, destacando la dimensión práctica y procesual de su evolución dinámica

(Joseph y Nugent 2002:48). Es decir, hay que ver cómo la comunidad (4) se forma en relación con el estado al mediar el poder sobre la tierra (Nugent 1993:28-29), pues las modalidades de las relaciones con el estado son imaginadas y substancializadas de acuerdo a formas específicas de vincularse con ella. Y para esto debemos observar la “tensión continua” de esta “lucha mutuamente formativa” entre la comunidad y estado (Nugent 1993:38).

Así, mediante el uso de “lentes foucaultianos” (Harrison 1999:618), podemos desenmascarar también la inscripción del poder dentro de categorías identitarias aparentemente “inocentes”, como las de “campesino”, “peón”, “ejidatario” o “agricultor”, y ver cómo el estado jerarquiza las realidades rurales. Cada una de estas identidades implica una relación política concreta con el estado, que implica formas y privilegios diferentes para trabajar y relacionarse con la tierra. El que los chipileños se presenten a sí mismos como ganaderos y agricultores comprometidos con la pequeña propiedad debe ser politizado.

En sus intentos por homogeneizar y definir las formas deseables de la nación, el estado naturaliza relaciones de poder dentro de diferentes categorizaciones de tipos de actores rurales. En este sentido, el estado es el mayor productor de jerarquías (Ferguson y Gupta 2002:994-995). Observamos, por ejemplo, cómo el término campesino ha entrado en nuestro pensamiento como un vocablo que connota a esa gente rural políticamente dominada, que vive en el atraso, la pobreza y la sumisión (Nugent 1993:30, 74). Y cómo, por mucho tiempo, pensar en el agro mexicano ha sido pensar en el indio, el indígena o el campesino (González 1992:112), de “tierras tristes”, tan “pobres y flacas” como él mismo (Sefchovich 1992:311). Como mencioné anteriormente, el proceso de formación del estado genera identidades políticas (Mamdani 2001:20). A través de la asociación de una cultura y raza con una forma de trabajar la tierra el estado jerarquiza el mundo rural. La adscripción a una identidad como ganadero, peón, o campesino implica un posicionamiento político concreto, así como privilegios y prejuicios específicos. Es en este argumento que las identidades rurales se vuelven también políticamente relevantes para negociar un posicionamiento frente al estado. Es decir, la identidad étnica de los chipileños, vinculada fuertemente a la ganadería, a la blancura y a una superioridad económica

en cuanto a la del indio y campesino se vuelve políticamente cardinal para negociar una posición estructural frente al estado.

Sin embargo, los símbolos e identidades producidas por el estado no son vividos, experimentados ni reproducidos de forma llana dentro de la comunidad (Nugent 1993:150). Los individuos –en este caso los chipileños- negocian cotidianamente con él y con sus agentes las prácticas y visiones en torno a la tierra y el trabajo, por medio de su adscripción a una etnicidad con una forma específica de ver y trabajar la tierra. De este modo, reformas agrarias estatales tales como la ejidal, que implican ciertas relaciones de dependencia con el estado, han sido rechazadas por los chipileños, que la ven como una amenaza que menoscaba tanto las visiones que tienen sobre sí mismos, como las ligas y relaciones de poder que guardan con la tierra.

En este sentido, al darle un papel importante a la historia y las particularidades de Chipilo, podemos observar que en la práctica, ni las instituciones, ni los propios chipileños se ven a ellos mismos como campesinos, indígenas, peones o ejidatarios. Es decir, son los mismos actores rurales los que se presentan a sí mismos como “harina de otro costal” (Barragán 1990:100) o como “un arroz negro entre los blancos” - como sucede en Chipilo- . Por ello, resulta necesario preguntarse cómo ubicar a Chipilo y a los chipileños teóricamente dentro del paisaje agrario mexicano y cómo se relaciona ésta posición con las relaciones que guarda con la tierra, con el estado y con los pueblos vecinos. Y para ello es necesario hablar sobre los estudios del campo realizados con grupos rurales blancos y ganaderos del país.

Chipilo en el campo mexicano

Las realidades del campo mexicano son complejas, y un examen cercano del mundo rural nos permite apreciar su gran heterogeneidad. Por esto, no podemos quedarnos por más tiempo con esas imágenes que se restringen a ver a sus habitantes como esos indígenas o campesinos “sufrientes”, de “inexpresivo dolor de tierra, de piedra” - según los describe Mauricio Magdaleno- , o como “esas gentes resacas y áridas, oscuras y tristes” de las que habló Revueltas (Sefchovich 1992:311).

Aunque resultando quizá por mucho tiempo menos interesantes para la academia que aquellos afligidos campesinos en cuyos hombros se llegó a cargar el peso del atraso del país, se ha discurrido también sobre otros tipos de actores rurales. Estos individuos, identificados frecuentemente como agricultores (5), campesinos “serranos” (6) o rancheros (7), se han convertido en los protagonistas de muchos estudios que buscan crear visiones más amplias del mundo rural y que desean dar fin al desfase entre la teoría, la práctica y la realidad que asedia a la academia (Barragán 1990:76).

Varios investigadores (e.g., Barragán 1990, 1997; Barragán y Link 1994; García 1992; González 1968, 1992; Hoffmann 1994; Schryer 1990, 1994; Shadow y Rodríguez-Shadow 1994; Skerritt 1994) han tratado de ampliar los conocimientos acerca del ranchero y han demostrado la importancia que tiene su examen para comprender mejor las realidades agrarias de México.

De forma similar a lo que se advierte en Chipilo, la cual es una comunidad de inmigrantes italianos blancos ligados a la pequeña propiedad, se ha distinguido a estos grupos rancheros por ser aquellos pequeños “agricultores libres, de origen mestizo-criollo, criadores de ganado vacuno y sembradores de granos” (Shadow y Rodríguez-Shadow 1994:153), cuya identidad se encuentra moldeada por un espíritu mercantil y empresarial (Brading 1992:97, 333; Shadow y Rodríguez-Shadow 1994:153), que se halla íntimamente ligado al mantenimiento de la propiedad privada de la tierra (8) (Barragán 1990:94; Barragán y Link 1994:58; Bataillon 1994:99-100; Brading 1992:97; García 1992:90, 209-210; González 1992:114; Hoffmann 1994:223; Shadow y Rodríguez-Shadow 1994:153).

Se trata, pues, de sociedades caracterizadas por una elevada movilidad, tanto social como geográfica (Barragán y Link 1994:78; Hoffmann 1994:222; Skerritt 1994:151), que se distinguen también por ser a la vez abiertas y cerradas (9) En ellas, el origen fuereño, su papel como precursores del progreso, y la necesidad de luchar (o la memoria de haber luchado) por la conquista o conservación de un pedazo de territorio se vuelve parte fundamental de su identidad ranchera (Hoffmann 1994:232).

Sin embargo, las singularidades y la complejidad del mundo rural mexicano, fuertemente regionalizado (Castells 2000:270; Zárate 1997:15), y la gran variabilidad en las sociedades

rancheras del país, hacen difícil encasillar a los agentes sociales en gavetas estrechas. Como bien dice Fischer (1999:473), el “esencialismo” es hoy una “palabra sucia” en la antropología. Por esto, a pesar de que muchas de estas imágenes sobre los rancheros del país concuerdan bien con lo que se observa en Chipilo, creo que es preciso plantear formas adecuadas para ver a los personajes del agro y considerar los distintos factores histórico-estructurales, locales y extra-regionales, que han operado en su emergencia y desarrollo (Shadow y Rodríguez-Shadow 1994: 154,156).

Y en este sentido, es conveniente cuestionarnos sobre la utilidad de construir definiciones del ranchero y de las sociedades rancheras en términos de un “tipo-ideal” delimitado por ciertas “esencias” socioculturales (Shadow y Rodríguez-Shadow 1994:156) o de encasillar a los chipileños en alguna de estas definiciones. En muchas ocasiones, este tipo de visiones acabadas y monolíticas obscurecen nuestro entendimiento sobre las diferencias y sobre los juegos de poder que ocurren al interior y entre las comunidades.

Frans J. Schryer (1990, 1994) ha mostrado cómo entre los rancheros de Hidalgo los bordes entre éstos y los indígenas no son tan claros como se ha querido pensar, y que estas sociedades se encuentran también divididas al interior por marcadas diferencias de clase y etnicidad (Schryer 1990:19). Huelga decir que en Chipilo también hay divisiones y fracturas al interior, como lo veremos más adelante. De esta forma observamos como la realidad es mucho mas vasta de como se le ha querido representar por muchos académicos y agentes del gobierno.

Debido a esto, considero que es necesario dejar que las definiciones sigan siendo sólo herramientas del pensamiento y no verdades eternas (Wolf 2001:195) y enfocar nuestros esfuerzos en tratar de ver a los actores sociales dentro de campos de fuerza multidimensionales y procesuales (Roseberry 1994:356-357) caracterizados por la dominación y la lucha. Así, al situar nuestros trabajos en las vidas de personas actuando en contextos específicos, podremos evitar la tentación de generar más historias necias que apoyen las visiones simplistas, reduccionistas y románticas del campo, que pululan entre las instancias gubernamentales y de poder, y que nos alejan de la realidad.

Aunque es importante hablar de cómo los chipileños son vistos o se sienten distintos, creo que es aún más interesante preguntarnos qué implicaciones tiene esto dentro de un sistema de poder jerarquizado y desigual, en donde el hacer permanecer las distinciones implica muchas veces hacer permanecer la explotación y el dominio de un grupo sobre otro. Es necesario politizar la realidad y ubicar la existencia de estas categorías dentro marcos teóricos más amplios, en donde la cultura, la etnicidad y las prácticas hacia la tierra puedan ser percibidas dentro de dinámicas desiguales de negociación y poder.

Desigualdad, género y racismo

En una sociedad donde la desigualdad de género en torno al acceso a la tierra sigue siendo aguda (Deere y León 2001:2), es imprescindible advertir que la construcción y legitimación de prácticas e imaginarios sobre la tierra y el trabajo se articula con construcciones específicas de género siempre imbuidas de poder. De esta forma, podremos entender cómo las prácticas del estado han sido sexualizadas por medio de la construcción del género (Alonso 1994:386). Pues, además de la simple construcción de la diferencia sexual, el género, como la etnicidad, es un sitio de producción e inscripción de efectos del poder, y un espacio central en el que se inscribe la dominación y sujeción (Alonso 1995: 76, 79; Goddard 2000:3). Por ello, en este estudio trataré también de mostrar las desigualdades por género en torno al acceso a la tierra y la posición de la mujer en torno a la herencia en Chipilo.

De igual forma, otro de los “cuchillos filosos” con los que el estado inscribe la desigualdad es el racismo (10). En la construcción de la nación, éste, al igual que el género, sirve como la justificación ideológica que naturaliza la dominación económica y política de ciertos grupos y clases sociales (Stoler 1992:322; Williams 1989:436-437). Por esto, siguiendo a Foucault (1992:264-266), pienso que el racismo, visto como una tecnología del poder, es un mecanismo fundamental para ejercer el poder biologizado dentro de los estados modernos.

En este sentido, creo que tanto las construcciones raciales como las de género en Chipilo deben ser estudiadas dentro de los lenguajes del poder, en donde son constantemente

repensadas, redefinidas y reconstruidas (Shanklin 1999:674-675). Pues el dominio, la desigualdad y la explotación se encuentran inscritos dentro de los terrenos del género y el racismo, en donde el cuerpo se convierte en sitio de representación y diferencia. Por ello, es imprescindible no dejar de lado las discusiones sobre las formas en que se vive el racismo y la desigualdad hoy en día.

A todos nos gustaría pensar que los procesos actuales de globalización, en donde el poder del estado sobre el espacio y el tiempo se traspaesa incesantemente (Castells 2000:223), están generando mundos más igualitarios para todos. Sin embargo, a pesar de que estos procesos han generado nuevos espacios de acción material y simbólica (Goddard 2000:4), esto no ha podido acabar con la desigualdad y la discriminación. No obstante su falta de validación científica, el racismo y la desigualdad de género continúan siendo prácticas vivas entre nosotros (Alonso 1994:391; Harrison 1999:613, 616; Shanklin 1999:671; Wolf 2001:399, 412). La etnicidad sigue estando muchas veces sutil, pero íntima y perniciosamente, ligada al racismo y la idea de raza. La estructura de la discriminación sigue en pie, y se expresa muchas veces en términos de cultura y etnicidad (Harrison 1999:619). Es decir, en la naturalización del vínculo entre cultura y privilegios de clase, la etnicidad sigue ratificando la estructura de la desigualdad jerarquizada.

Así, la etnicidad ha sido un contenedor para nuevas formas de racismo encubierto, en donde se usan formulas de diferenciación e incompatibilidad cultural de los grupos para vivir y existir juntos, con el fin de justificar el acceso desigual a los recursos públicos y la ciudadanía la incompatibilidad (Stolke 1995; Wolf 2001:411). La antigua noción biologizada de raza, se recodifica hoy en día comúnmente como cultura (Harrison 1999:607). Y el discurso racial sigue obrando entre líneas y sobre los textos (Harrison 1999:619). La creencia en la superioridad biológica de ciertos grupos blancos sigue viva entre los habitantes de Chipilo y ha sido incluso apoyada en algunos textos académicos sobre la población (e.g., Blanco Fenochio 1971:3-7; González 1972:148; López y Nava 1982:40-42). En Chipilo el racismo y la desigualdad se disfrazan también dentro de matrices de superioridad cultural y cultura racializada, el las cuales se inscribe la discriminación y las diferencias.

Para los chipileños la cultura es un ámbito jerarquizado, y su calidad relativa se mide en relación a las capacidades biológicas de sus miembros. Es decir, los rasgos culturales son racialmente personificados y estereotipados (Williams 1989:438). De esta manera, las desigualdades socio-políticas entre ellos y los otros se ven como los resultados de diferencias naturales y biológicas. Aunque hoy en día el énfasis en las prácticas con los chipileños recae sobre todo en las diferencias culturales entre ellos y sus coterráneos, el lenguaje racial también sigue vigente en la región. La idea de la raza sigue siendo a menudo la arena para explicar las diferencias tanto entre los chipileños como entre los otros pueblos vecinos.

Por ello, creo que así como es necesario ubicar el estudio de Chipilo dentro del poder y del estado, es igualmente importante ubicar a la disciplina antropológica en ese mismo contexto (Gledhill 2000:282; Roseberry y O'Brien 1991:2). Y si pretendemos ver a la realidad dentro de redes complejas de poder, no podemos asumir una postura apolítica (Gledhill 2000:338), pues no debemos olvidar que los antropólogos tenemos el poder de representar a través de nuestros escritos (Gledhill 2000:341). Como bien dice Eric Wolf (2001:399): la antropología tiene la obligación de "hablarle de razón al sinrazón".